

陶淵明の「有會而作」について

——「嗟來説話」と「固窮説話」の機能の異同を中心に——

松 浦 友 久

(一) 序

陶淵明の晩年の作品に、「有會而作」と題する五言十六句の中篇がある。詩題に加えて、六十餘字の「序を并せた」構成であることによって、この詩が、「躬耕——凶作——貧窮」の生活のなかで、「會る所あつて作られた」ものであることは、あらかじめ讀者に理解されやすい。

しかし、「有會」の内容が何であるか、また、詩中の「粥者」と「蒙袂者」を作者がどう評價しているのか——という肝腎なポイントについては、従来、必ずしも明確な解釋が示されてこなかった。

本稿では、その「粥者」と「蒙袂者」に關する「嗟來之食」説話が、陶淵明のみならず、中國の知識人社會においてどのよ

陶淵明の「有會而作」について（松浦）

うな機能を果たしうるものであるか——という觀點から、關連の問題を系統的に考えてみたい。ここには、いわゆる「固窮・斯濫」説話との對比を始め、陶淵明の思考や價值觀に關する原理的な問題が含まれている、と考えられるからである。テキストは陶澍本を底本とし、必要な場合には諸本による文字の異同に言及する。

* 「説話」の定義にはかなり幅があるが、ここでは、「『虚構』としてではなく、『事實』として、傳承されてきた話」と定義しておく。

(二) 問題の所在

始めに、序文によって、この詩の制作の情況や意圖を確認

しておきたい。

舊穀既沒、新穀未登。頗爲老農、而值年災。日月尙悠、爲患未已。

登歲之功、既不可希。朝夕所資、煙火裁通。旬日已來、始念飢乏。

歲云夕矣、慨然永懷。今我不述、後生何聞哉。

舊穀は既に沒き、新穀は未だ登らず。頗る老農と爲り、而も年の災に値ふ。日月は尙ほ悠かにして、患を爲すこと未だ已まず。

登りの歳の功は、既に希む可からず。朝夕の資ふる所は、煙火裁かに通ずるのみ。旬日已來、始めて飢乏を念ふ。

歳は云に夕れたり矣、慨然として永く懷ふ。今、我述べずんば、後生は何をか聞かん哉。

ここに述べられた要旨は、ほぼ三點に絞られよう。①みづから老農として耕作しながら、凶年に遭って先の見通しが立たないこと、②朝夕の炊事にも事缺きがちで、ここ旬日來、始めて「飢え」が絶えず氣にかかる情況となったこと、③歳

末の今、特に感慨深いので、自分の考えを後人（子孫）に傳えるためこの詩を作ること。――

以下、詩の本文自體も、序文の記述に順って、貧困の描寫から始まる。

弱年逢家乏 弱年にして 家の乏しきに逢ひ
老至更長飢 老いの至りては 更に長に飢う

これは、自分の生涯が一貫して貧困のうちに在ったことを述べたもの。いわば、冒頭の總論に當たる部分である。以下六句は、「老至更長飢」の現實を、具體的に描寫する。

菽麥實所羨 菽麥すら實に羨む所
孰敢慕甘肥 孰か敢て 甘肥を慕はんや
怒如亞九飯 怒として “九飯”に亞ぐが如く
當暑厭寒衣 暑に當りては 寒衣を厭ふ
歲月將欲暮 歲月 將に暮れんと欲す
如何辛苦悲 辛苦の悲しきを如何せん

——菽や麥さえ羨ましい食事。ぜいたくな甘肥いものなど望みようもない。怒じさは、いわゆる「三十日に九回の食事」に次ぐありさま。暑いさ中でも、冬着しか着るものはない。歳も暮れようとする今、この苦しさをどうすればよいのか。

「怒如 *nūdu*」は、『詩經』(周南)「汝墳」に見える「怒如調飢——怒として調(朝)の飢の如し」(訓は毛傳鄭箋による)を承けた表現。「亞九飯」は、陶澍注が「言常飢、亦三句九飯之亞也」と言うように、淵明自身が「三句九遇食」(「擬古、其五」という用例をもつ、『說苑』(立節篇)の故事に基づくもの。すなわち、孔子の孫、子思が、衛の國で「二句而九食」という困窮を経験したという説話を典據とし、それに近い困窮の生活を述べたもの、と見るのが妥當であろう。「當暑厭寒衣」は、貧しくて夏衣が買えないことの強調。裸で人前には出られないので、冬着で代用する。つまり、冬着は防寒のために必須であるが、夏着は、人前に出ない限り裸でも過せるので、後廻しになってしまふのである。

ここまでの部分は「亞九飯」の文字について多少の異説があるだけで、大きな問題はないと言ってよい。問題は、次の四句と、それに続く結びの四句との關係である。

陶淵明の「有會而作」について(松浦)

常善粥者心 常に粥者の心を善しとし
深念蒙袂非 深く蒙袂の非なるを念ふ
嗟來何足吝 嗟來は何ぞ吝むに足らん
徒沒空自遺 徒らに没して空しく自ら遺へるのみ

「粥者」「蒙袂」「嗟來」は、いずれも『禮記』(檀弓、下)の黔敖と蒙袂者とに關わる説話を典故とする。

齊大饑。黔敖爲食於路、以待餓者而食之。有餓者、蒙袂輯屨、貿貿然來。黔敖、左奉食、右執飲、曰、「嗟、來食」。

揚其目而視之曰、「予唯不食『嗟來』之食、以至於斯也」。從而謝焉、終不食而死。

曾子聞之曰、「微與。其嗟也可去、其謝也可食」。

——齊の國で大饑饉があった。黔敖は路傍で食事の用意をし、餓えた者が來たら食べさせようとしていた。そこへ一人の餓えた男が、袂で顔を蒙り、屨も履かず、貿貿然とやって來た。黔敖は、左手に食物をとり、右手に飲物を執つて、「おい、こっちへ來て食え」と言った。

男は、目をつりあげ、黔敖をにらんで言った。「私は

「おい、こちへ来て食べ」などという無禮な食物を食わなかったために、こうなったのだ。黔敖は、あとを追って謝ったが、ついに食べないままで死んでしまった。

曾子はこれを聞いて言った。「こんなことは、有つてはならない。」「おい」と言われた時には立ち去ればよく、謝った時には食べればよいのだ」。

この説話を前提として「有會而作」の關連四句を解釋すれば、ほぼ次のようになる。

——私は、粥を與えようとした黔敖の心を、善れたものだと常々考えており、袂で顔を蒙った男の態度を、非つたものだと思ひつづけている。「おい、こちへ来い」などという言葉は、どうして、吝りつづけるほどのことがあろうか。爲すところなく死んでしまったのでは、空しく自分で自分を棄て去るようなものではないか。——

「何足吝」の「吝」は、『説文』（卷二、上）に「吝、恨惜也」と言い、『廣雅』（釋詁）に「吝、恨也」と言うように、「恨」（こたわる、根にもつ）と訓んでおくのがよいだろう。「空自遺」の「自遺」は、孫鈞錫注に「自棄」とあるのが最も妥當だと思われる。以上の四句については、「吝」や「遺」

をどう訓むかという細部の問題は有るにせよ、黔敖を「善」とし蒙袂者を「非」とするという文脈自體は、きわめて明確であると言わねばならない。

最大の問題は、結びの四句との關係である。

斯濫豈攸志

固窮夙所歸

餒也已矣夫

在昔余多師

「斯に濫る」は豈に志す攸ならんや

「固より窮す」は夙に歸する所なり

餒や已んぬる夫

在昔には 余に師多し

——「斯濫」と評される小人の態度など、どうして、我が志す攸であろうか。「固窮」と評される君子の生きかたこそ、夙から私の目指すところなのだ。「餒」というものは、やむをえないさだめ。昔の世には、余にとって、師とすべき人は多いのだ。——

「斯濫」「固窮」は、むしろ、『論語』（衛靈公）に見える名高い説話に基づくもの。

在陳絕糧、從者病、莫能興。子路慍見曰、「君子亦有

窮乎」。子曰、「君子固窮、小人窮、斯濫矣」。

孔子の一行が陳（河南陳州）で食糧が盡き、従者たちは立ちあがれないほどに困窮した。子路が孔子に「君子も亦た窮すること有る乎」と詰問したのに對して、孔子が答えた言葉。「君子、固より窮す。小人、窮すれば、斯に濫る」——いわゆる「陳阨」説話（「固窮」説話）の一章である。

この「固窮」が陶淵明における重要理念として作品中にしばしば用いられていることについては、早くから指摘があり、近年では專論も提出されている。⁽¹⁾「有會而作」におけるこの用例が、その一環としてであること自體は、特に論ずるまでもない。

ここで問題になるのは、結びの四句、特に「斯濫……、固窮……」の二句が、これに先立つ「嗟來之食」説話の四句とどう關わるか、という點である。つまり、陶淵明は、「嗟來之食」に關わる四句では、「深念蒙袂非」⁽¹²⁾、或いは「徒沒空自遣」と明確に蒙袂者を批判しているにも關わらず、結びの四句では逆に、蒙袂者を「固窮」を求めた昔の師の一人と評價しているようにも讀める、或いは、その可能性が大きい、か

陶淵明の「有會而作」について（松浦）

らである。これは、統一的な一首の作品として、大きな矛盾と言わざるをえない。

この點を明確に把握しない限り、「有會而作」の「會」の内容も、また、この詩に託した作者の意圖も、ともに不明確なままで讀み過ごされてしまうであらう。

（三） 第一の解釋——全面肯定の立場

この點に關する從來の解釋は、淵明が「蒙袂者」⁽¹³⁾の言動を、①全面的に肯定している、と解釋するものと、②部分的に批判し、部分的に肯定している、と解釋するものとに、ほぼ大別される。

始めに、第一の解釋について。

すでに明らかなごとく、淵明は「嗟來之食」に關する四句において、明確に蒙袂者を批判した表現をしている。それにも關わらず、蒙袂者を一貫して肯定しているとする解釋が生まれるのは、一見、理解しがたいことに思われるかもしれない。しかし、そこには、本文の文字の異同という客觀的な原因も存在する。

すなわち、「斯濫豈攸志」の「攸」は、「清の何焯が宋の宣

和棗木板原本を以って校對した⁽¹³⁾ テキスト、いわゆる「何校宣和本」、それが「攸」に作るのに従った——陶澍本以下の——近年の諸本の本文に限られている。そして、その系統以外の諸本では、「斯濫豈彼志——「斯濫」という小人の態度をとるのは、どうして彼の志であろうか」に作られていたからである。

この本文による限り、「彼」は當然「蒙袂者」を指すことになる。とすれば、「嗟來之食」を拒否して死んだ蒙袂者は、「斯濫」を拒否して「固窮」を求めた立派な人物、ということにならざるをえない。

しかしこの解釋は、當然、すぐ前の「……蒙袂非」「徒没……」の表現と最も明確に矛盾することになる。その矛盾を解決するために用いられたのは、蒙袂者に對する非難の四句は、淵明が意圖的に導入した「憤語」であり、「飜案」であり、「反言」（反語）である、という解釋であつた。

沃儀仲曰、「深憾蒙袂非」、憤語也。世不但無蒙袂者、并黔敖亦不可得、安得不固窮乎。

（清、吳瞻泰『陶詩集註』卷三所引）
按「常善粥者心」二句、提筆作飜案、謂不食嗟來似亦

太過。

「斯濫」二句、又歸正意、謂固窮之志不容假借。則昔人不食嗟來、眞余師也。

一開一闔、抑揚頓挫、如聞愁歎之聲。

（清、吳瞻泰『陶詩集註』卷三）
「常善」四句、與謝公「平生疑若人」四句同。本言已慕此人、却反言以非之。則局勢曲而變化矣。

「斯濫」二句、解上文。言彼寧死不肯濫、則余今日亦止有固窮甘餒而死、正以師昔人也。

（清、方東樹『昭昧詹言』卷四第七〇則）

例えば、方東樹のように、「己、此の人を慕へば、却つて反言、以つて之を非とす」といった解釋を加えれば、きわめて積極的に兩者の矛盾を解決することになる。すなわち、景慕するゆえの反語、と見るわけである。また、吳瞻泰のように、「常善粥者心」の二句は、筆を提りて飜案を作り、嗟來を食はざるは亦たただ過ぎたるに似たりと謂ふ。「斯濫」の二句は、又た正意に歸り、固窮の志は假借を容れずと謂ふ」と解釋した場合にも、飜案の次元では、その行き過ぎを非難しているように見えても、正意の次元では、固窮の志の絶對性を

主張している、という論旨になり、非難の表現と共感の表現との矛盾は、完全に解決することになるわけである。⁽¹⁵⁾沃儀仲の「憤語」説も、「憤激の言葉」なるがゆえの特殊表現と見なしているという點で、基本的には同じ立場に在ると見てよいであろう。

以上の解釋は、「斯濫豈彼志」の本文に従ったうえで「全面的肯定」の立場に立つものである。しかし注目すべき事実として、「斯濫豈彼志」の本文に従いながら、なお「全面的肯定」の立場に立つものが、必ずしも少なくない——むしろ多い——、という點が指摘されねばならない。

例えば、王瑤『陶淵明集』（人民文學出版社、一九五六年初版）、楊勇『陶淵明集校箋』（正文書局、一九七六年初版、臺北）遼欽立『陶淵明集』（中華書局、一九七九年）、唐滿先『陶淵明集淺注』（百花洲文藝出版社、一九九〇年、新一版）等は、いずれも「攸」に従いながら、蒙袂者への批判の詩句を「反語」と解釋し、かつ王・楊・唐の三家は、「蒙袂者」を「多師」⁽¹⁶⁾の中の一人とする評語を、はっきりと加えている。

「攸」に従えば「部分的肯定」説が採りやすい（後述）という條件があるだけに、これらの諸注は、「彼」に従って

「全面的肯定」の立場を採る諸注以上に、意欲的・意圖的な全面肯定の立場だと評することができよう。

（四） 第二の解釋——部分肯定の立場

しかし、本文に明白に記された批判の言辭を、「反語……」と解釋して處理してしまうことは、客觀的に見れば、やはり恣意的に過ぎるとも考えられよう。——淵明は蒙袂者に對して肯定と否定とを併存させている、という「部分的肯定」の解釋が、比較的早い時期から見られるのは、不思議ではない。

例えば明末清初の陳祚明は、「斯濫豈彼志」の本文に従いながら、なおかつ、次のような評を加えている。

平居以恨蒙袂之子、以爲太激。然、彼固有志也。昔人類然、不輕求飽。已矣、復何所悔。

（『采菽堂古詩選』卷十三）⁽¹⁷⁾

すなわち、——平素は「蒙袂之子」の言動が過激に過ぎることを残念に思っているのだが、彼には、「斯濫」に流れず「固窮」を求める、という志があるのだ。昔の人はみなそうだっ

たようであり、輕々しくは飽食を求めなかつたのだ。「固窮」を求めて餓えるという生きかたに、何の後悔があるう、——という解釋である。

しかし、「斯濫豈彼志」の本文まででこうした解釋を生み出すのは、——「斯濫」「固窮」という點で蒙袂者の志が完璧なものになりすぎるため——「深念蒙袂非」「徒沒空自遣」といった強い批判との間の、表現上の矛盾が大きくなりすぎる。清の何焯が「彼」を「攸」に校改したのは、恐らくこの點への配慮をも含んでいたであらう。かれは、宋版の『宣和棗木板原本』の恐らくは校語が「彼」を「攸」に作る點に着目し、さらにその正當性の論據として「攸、亦所也。變文作對。——攸も亦た所の意である。文字を變えることによって、この二句は對句となる」ことを指摘した。すなわち、第一にはこれによって、

斯濫豈攸志 斯濫^{しらん}は豈に志す攸ならんや
固窮夙所歸 固窮^{こきう}は夙に歸する所なり

という整然とした對句が構成され、本文として遙かに安定する。そればかりではない。第二にはこれによって「斯濫豈彼

志」の句の主語を、「蒙袂者」から「陶淵明」に變えることが可能になるため、すぐ前の部分で批判した「蒙袂者」を完璧な志の持主だと強辯する必要もなく、かつまた、そうした明確な批判の表現を「反言」や「翻案」だと解釋しなくてもすむわけである。

この點について、當の何焯自身は次のように言っている。

後半言：蒙袂揚目者、誠過。然、斯濫可戒、當以固窮爲師也。

（『義門讀書記』卷五十「陶靖節詩」）

すなわち、——蒙袂者の言動はたしかに過^{あやま}っている。しかし、無原則な迎合としての「斯濫」はやはり戒められねばならない。従って、「固窮」という生きかたをした昔の人々を師となすべきである、という解釋である。この立場であれば、蒙袂者への批判の四句は批判のままに生かしつつ、以下の四句は、「嗟來之食」の説話から淵明自身が得た教訓、もしくは自己確認の言辭、として讀むことができよう。一首全體の解釋として、整合性が高まるわけである。

この解釋は、蒙袂者への批判の辭句を無理に糊塗せず、し

かも、蒙袂者の言動が淵明における「斯濫↓固窮」の志を再確認させている、という意味において、大きな説得力をもつものである。清朝後期の陶澐がこの本文と解釋に従ったのを始め、一海知義『陶淵明』（筑摩書房、一九六八年）、松枝茂夫・和田武司『陶淵明全集』（上、岩波書店、一九九〇年）など、わが國の譯注がほぼこの立場に在るのは、「蒙袂者」の理念化・理想化を避けた解釋として、當然の歸結と言つてよい。

また、部分的肯定の立場で注目されるのは、王叔岷『陶淵明詩箋證稿』（藝文印書館、一九七五年、臺北）である。これは、本文は「彼」に従いながら、蒙袂者を「多師」中の一人とすることには、はっきりと反對している。

案陶公既言「深恨蒙袂非」、則蒙袂者固非多師之一矣。
多師、當於「詠貧士七首」中求之。如榮啓期、原憲、黔婁、袁安、阮公、張仲蔚、黃子廉諸賢是也。

淵明自身が「深恨蒙袂非」と言っている以上、蒙袂者は多師の一人ではありえないことになる——という論旨は、客觀的には最も理に適った結論と言うべきであろう。ただし、現

陶淵明の「有會而作」について（松浦）

行の中國人研究者の著作には、この立場を採るものは極めて少ない。

（五）「嗟來說話」の構造と機能

以上のように、「蒙袂者の言動への淵明の判斷」という問題點を通覽してみると、①「全面肯定」の立場、②「部分肯定」の立場が混在しているものの、①に屬するものが壓倒的に多いということが確認される。それは、本文を「斯濫豈攸志」に作る現行諸本においても、やはり、はっきりした傾向であると言つてよい。

私見では、これはたんに詩句解釋の適否という問題ではなく、舊中國の知識人社會において、特に「嗟來之食^{さらい}」說話が、或種の獨自な象徵性をもって機能していたからだと考えられる。

以下、この點について、やや詳しく考えたい。

現存の文獻では、「嗟來之食」說話の初出は『禮記』である。『禮記』の成立については諸説あつて定まらないが、「嗟來之食」說話が齊の饑饉や曾子との關係で述べられているように、この說話自體は、戰國期の知識人社會を反映したもの

と受けとられてきたわけである。

ところで、説話の構造という點から考えた場合、この説話は、いわば、「知識人における貧窮（求食→求職）」と自尊心（面子→道義）」というきわめて切實な問題を骨格として成り立っている。

懷才不遇の感を抱く知識人が明主を夢想しつつ求職に奔走した事跡は、ほとんど中國の文獻の歴史とともに久しい。そして、明主はおおむね乏しく、求職者は常に多いという情況のなかで、個々の知識人が直面する切實な問題は、求職（求食）のために自尊の理念をどこまで抑制しうるか、という點であつた。いわゆる「下士——士に下る（知識人に對して謙虚に接する）」のが君主・當權者の最大の美德（の一つ）とされてきたことは、まことに象徴的である。

「嗟來之食」説話において、蒙袂者（貧窮知識人）は、すでに袂で顔を蒙^{おほ}わざるを得ないほどに、「飢餓の解決」（求職）と「自尊心の保持」との間の矛盾に苦しんでいる。それに對して黔敖（與惠者・當權者）は、最も禁句であるはずの「嗟^{おゐ}、來て食え」の呼びかけを行なつた。これは、「求食→自尊」のバランスにおいて、平均的な感覺の持ち主であっても拒否するに値する無禮な言辭であると言つてよい。果たして、蒙

袂者は當然にもこれを拒否する。しかも、「揚其目……曰『予唯不食、嗟來之食、以至於斯也』」という憤激とともに、であつた。この時、與惠者としての黔敖は、いわば、「與惠者における反省のモデル」として、これを追いかけて謝罪する。しかし、蒙袂者は、謝罪を受け容れずに絶食餓死してしまふ。

これは恐らく、實際にもこれに近い出来ごとがあり、それが、類似の出来ごととの典型としての意味をもちえたがゆゑに、知識人社會の一部において説話化されたもの、と考えるのが穩當であらう。従つて、黔敖と蒙袂者をどう評價するかは、この説話の本體だけでは方向づけられていない。

しかし、これが『禮記』（檀弓、下）に儒家的な「禮」の解釋・注記として收録されるとき、それに相應しい人物としての「曾子」の評語が、權威あるコメントとして加えられる。曾子は、迷うことなく斷言する。「蒙袂者の態度は、有つてはならないことだ。『嗟』と言われたら立ち去ればよく、謝罪されたら食べればよいのだ」。

與惠者の傲慢を許せば、求食（職）者の不満が鬱積して、君臣關係は不安定になる。しかし、與惠者の謝罪を拒否しつづければ、現實の君臣關係はほとんど成り立ちがたい。曾子

の言葉は、まさに、儒家的な、一種の契約としての君臣関係の、平均的規範を反映したコメントだと言ってよい。

『禮記』所收の「嗟來之食」説話とそのコメントは、少なくとも『禮記』の次元では、このような意圖と規範性をもって機能していたと考えられる。しかし、淵明「有會而作」の解釋史においては、もっぱら「蒙袂者」が理念化され、「斯濫↓固窮」の道義に殉じた人物像、として解釋するのが主流になっているのである。

その要因の第一は、すでに言及したごとく、「斯濫豈彼志」に作る諸本が清の何焯校本以前の大勢を占めていたこと、に求められよう。すなわち、第(三)章で論じたように、出句(上句)が「斯濫豈彼志」であることによって、それに續く「固窮」の句の主語も運動的に蒙袂者と解釋されることになり、蒙袂者を「固窮↓斯濫」の理念的モデルと見なしやすくなるからである。

しかし、何焯本・陶澍本によって、「攸」が本文としての大勢を占めるようになってからも、「反語・翻案……」等の操作によって、あえて蒙袂者を理念化(多師之一)する解釋が、多數を占めているという事實がある。この事實から言えば、そこには、さらに別個の、第二・第三の要因が作用して

いると見なければならぬ。

恐らく第二の要因は、「有會而作」の構成自體に求められるべきであろう。即ち、①誇り高く貧窮に耐えた陶淵明の詩に、②ともに「貧窮」をモチーフとする「蒙袂者」の言動と「固窮」の理念とが併舉され、③しかも「在昔余多師」の句が結論として示される——という構成であることによって、ここでは、「淵明↓固窮↓蒙袂者」という理念的一體化が、氣分的文脈として生まれやすい。

第三の要因は、「嗟來之食」説話の説話としての機能に在る、と考えられる。もともとこの説話は、曾子の評語を別にすれば、蒙袂者への肯定も否定もない、憤激絶食死の典型として傳えられた部分が、本體になっている。従って、そうした極度の自尊心や矜持への共感、絶食自死の論理的な空しさは空しさとして、心情的には十分に成り立つ要素をもっている。

つまり、蒙袂者が「求食↓自尊」の對立項のうち後者を選んで餓死したというところに人物像の要點がある以上、この説話は、「貧窮知識人の自尊心の強調」ということを主要な機能として、傳承されてゆきやすいわけである。

それはちょうど、「儒家的名分論」の強調を主要な機能と

する伯夷説話が、暴君による人民の塗炭の苦しみを放置してよいのか、という「儒家的革命論」に對しては反駁できない——という論理的な弱點（矛盾）を具えながらも、なお、歴代の多くの知識人の心情をとらえたのと、よく似た關係に在るであらう。⁽²⁰⁾

こうした性格をもつ「嗟來之食」説話であるだけに、それが第二の要因（「有會而作」の構成）と重なった場合には、「淵明Ⅱ固窮Ⅱ蒙袂者」という一體化が、いっそう容易に行なわれたことは不思議でない。換言すれば、この一體化は、『禮記』の次元では「蒙袂者と黔敖」による「自尊心と禮讓のバランス」を意圖していたはずの「嗟來之食」説話において、一方の主人公「蒙袂者」だけが、「貧窮知識人の自尊心・固窮の志」の人物形象として、一方的に理念化されたことを意味している。

それはまた、こうした理念化や一體化を生んだ背景として、陶詩の注釋者を含む歴代中國の知識人社會に、貧窮のなかで自尊心の具體的・具象的な據り所を求めた人々が如何に多かったか、ということをも意味しているであらう。

しかし、このような「淵明Ⅱ固窮Ⅱ蒙袂者」という一體化

の解釋は、陶淵明自身の「有會而作」の表現意圖と合致したものとと言えるであらうか。私見では、以下の二つの論據によって、淵明の意圖とは相い反する解釋であると判斷せざるをえない。

（六） 先行兩説への批判とその論據

第一の、より簡明な論據は、淵明は、「五經」の一つとしての『禮記』の、しかも曾子の言葉とされるものに、明確な異説や批判を立てる思想的立場には立っていない、という點である。

淵明の思想的立場は、「形影神」などの關連作品に見られるごとく、儒・道・佛三教を始め、俗信をも含む雑多なものと考えられるが、その中心に明確な儒家思想があつたことは、ほとんど疑問の餘地がない。特に注目されるのは、諧謔的な作品を含めて、儒家的な聖賢や學者や經典に對する批判の言辭が見られないことであり、例えば、そうした言辭の混在する李白の場合などは、明らかに異なっている。⁽²²⁾

そのような淵明において、自作の詩句として——曾子と同様に——「蒙袂者」への明確な批判を述べながら、しかもそれを、同じ詩の中で「多師」の一人として理念化するという

ことは、きわめて困難もしくは不自然な轉換だと言わねばならない。もっと直接的な言いかたをすれば、「有會而作」の詩における「嗟來何足吝、徒沒空自遺」の批判は、『禮記』における曾子の蒙袂者批判を承けたもの、と想定することも可能であろう。

第二の、より重要な論據は、淵明の論理において、黔敖の粥を受け入れるか否かは、「斯濫 \downarrow 固窮」の理念とは次元を異にした問題だった、と考えられることである。

淵明の詩文において「固窮」や「固窮の節」が重要な役割を果たしていること、またその對比概念として「斯濫」が強い批判の對象となるべきものであることについては、ここで特に論ずるまでもない。ここで論すべき點は、「斯濫 \downarrow 固窮」の尺度は、淵明にとっては「道義」の次元に關わる價值基準であったのに對して、「嗟來之食」を食うか食わぬかは、「何足吝——こだわるに足りない」「體面・面子」の次元に屬する形而下的な問題だった、と考えられることである。

すでに詳細な專論（注④参照）によって明らかのように、現行の陶集諸本では、「固窮」の用語については、「詩五・賦一」の六例が確認されている。そのすべてが「貧窮・飢餓」に關

陶淵明の「有會而作」について（松浦）

わる文脈での用法であることは、一海論文の指摘するごとくである。が、改めて注意すべき點は、その用例のすべてが、たんに貧窮の甚しさを説くのではなく、『論語』（衛靈公）における孔子の言辭を念頭に、理念的な道義基準として引用されている、という事實であろう。

この場合の一つの要點は、その「君子固窮、小人窮、斯濫矣」が、陶淵明の時代において一般にどのように解釋されていたか、という點である。

當時、淵明たちが讀んでいたはずの主要テキスト、即ち魏の何晏の『論語集解』によれば、それは、

濫、溢也。君子固亦有窮時。但不如小人窮則濫、濫爲非。

とパラフレイズされている。つまり——君子にも、固^{もと}より、窮する時はある。しかし、小人が「窮すれば則ち濫溢して非を爲す」（行動の常規を超えて悪いことをする）のとは違うのだ——という解釋である。ここでは、「斯濫」が「濫溢爲非」と解釋されていることに注意したい。

これはつまり、「斯濫」（小人）と「固窮」（君子）の差は、たんに「過度の行爲、……亂暴、自暴自棄」（吉川幸次郎³³）

「越軌、無節制」(孫鈞錫)、「不自檢束」(王瑤)の態度をとるか否かというよりも、むしろ、「無操守」(遼欽立)、「亂作壞事」(唐滿先)といった、道義的な次元での「爲非作歹——非を爲し歹(悪)を作す」に及ぶか否か、という點に在ることを意味しているであらう。陶淵明作品の鍵概念の一つである「固窮↓斯濫」も、むしろ、この意味において用いられていたと考えねばならない。

この事實から考えた場合、「蒙袂者」が黔敖から恵まれた粥を食べることは、たとえ「嗟、來て食え」と呼びかけられた時點においてであつても、特に道義的に「爲非作歹」の行爲に當たるわけではない。面子や體面の次元で、好ましくない、というだけである。まして、黔敖が後を追つて謝罪した時點であれば、それを食べることが道義的に「爲非」の行爲に當たるということは、心情的にも論理的にもありえないことになる。さらに、まして、——上記のごとく——『禮記』では曾子²⁴が、蒙袂者の絶食自殺を「微與——微かるべき與」と、嗟嘆とともに批判しているのであるから、孔門の教えと儒家典籍を主な精神的支柱とする淵明²⁴が、その「蒙袂者」を「固窮の吾師」と仰ぐことは、極めて困難な價值轉換だと言わねばならない。

かりに、「斯濫↓固窮」の尺度を大前提として淵明が蒙袂者を嚴密な論理で評するとすれば、その行爲が經學史的には「狂狷」(『禮記』鄭玄注)と批判されていたという意味において、「蒙袂者」はむしろ「斯濫」↓「濫濫」に近いものと評される可能性のほうが大きかつたであらう。まさに、「深く蒙袂の非を念ふ」である。

これに對して、「嗟來之食」を食うか食わぬかは、淵明にとつて、道義か非道義かの問題では全くなかつた。それは「乞食」(陶本卷二)の詩によつて、はっきりと立證される²⁵。

この詩がどの程度まで淵明の實體験を反映したものであるか、また、詩作の意圖がどこに在るかについては、さまざまなかえかたが可能である。しかし、いづれにしても、

飢來驅我去 飢來りて 我を驅りて去かしめ
不知竟何之 竟に何くに之くかを知らず

という極度の飢餓、そのなかで、

行行至斯里 行き行きて斯の里に至り

叩門拙言辭

門を叩くも 言辭は拙し

という状態で行なわれた「乞食」の行爲を、もし淵明が、道義的に「濫溢爲非」(『論語』何晏注)に屬するものと考えていたとすれば、假りにフイクシヨンの次元においてであつても、自己の體驗としてそれを描くということは、絶対に有りえなかつたであらう。

むろん、ここで「乞食」した家の主人は、失禮な言辭とはらず、「余の意」を理解し、わざわざの訪問が無駄に終らないだけの食物の「遺贈 weizeng」をしてくれている。が、それはいわば、「嗟來之食」説話において、黔敖が謝罪し、禮儀正しく食を提供しなおしてくれた時點と同じ情況に在るわけである。好意の「遺贈」を受け入れることが、淵明にとつて「固窮」と抵觸するものでなかつたことは明白であらう。かりにこの「乞食」の行爲にマイナスの要素が有るとすれば、それは、

感子漂母惠 子が「漂母」の恵に感じ
愧我非韓才 我が「韓才」に非ざるを愧づ

陶淵明の「有會而作」について(松浦)

というように、漂母に食を恵まれた韓信のような大才が自分に無いことが愧ずかしい、という面子・體面の次元における自責の念だけである。

(七) 結語

以上のように、幾つかの論點を系統的に確認してみると、少なくとも、「有會而作」の制作時點において、淵明は、「貧窮における『飢餓↓求食』の問題」と「貧窮における『斯隘↓固窮』の問題」とを、いわば「體面」對「道義」という別個の次元で考えていた、さらには、「自死」對「自存」という對比的な次元で考えていた、と判斷するのが妥當であらう。

ただしそれは、必ずしも、初めから整然と識別された次元の相違だったとは、考えにくい。いわゆる「渾身靜穆」の靜謐だけでなく、「金剛怒目」の激情をも具えていたと考えられる淵明にとって、蒙袂者の激情もまた、時に強く心魅かれる要素でありえたはずである。

しかし、老境を迎えて更に加わる貧困のなか、とりわけ、躬耕の生活に在りながら「朝夕所資、煙火裁通」「旬日已來、始念飢乏」という逃れ難い窮狀に直面したとき、——特に家

族を養うためには——、「乞食」の詩に類した求食の行爲が現實のものとなる可能性は、たしかに有りえたであろう。

また、折り折りに直面したのは、すでに一定の隠士的名聲を得ていた淵明⁽²⁷⁾に對して、周圍の有力者——例えば江州刺史の王弘・檀道濟など⁽²⁸⁾——から寄せられる、禮・非禮さまざまな惠食（惠職）の支援であつた。

貧窮をめぐるこうしたさまざまな對人關係、その一つ一つに、淵明の自尊心が鋭く反應したことは想像に難くない。そのような鬱屈の日々のなかで「會^{きと}ること有りて」と記したその「會^{hui}」のポイントこそ、「嗟來之食」に對應することと、「斯濫^し固窮」の道義を論ずることとの、次元的な識別であつた——と判斷されるのである。

ここで最も大事な要點は、「有會而作」の一首の主題が、實は、「嗟來之食」説話と「固窮斯濫」説話との對比的な機能によつて構成されている——という事實への認識であらう。

いまこの兩者を、説話の構造・機能という點から比較してみると、「貧窮知識人における自尊心の強調」という「モチーフ」の次元では明確な共通性をもちながら、肝腎なその自尊心を保つ「方法態度」と「價值基準」の次元では、むしろ

鮮明な對比性をもっていることに氣がつく。

すなわち、「嗟來」説話においては、「蒙袂者」の自尊心は、「絶食自死」という方法態度によつて保たれており、かつ、その自尊心の基準は、（既に第4章で詳述したごとく）「道義」の次元においては「體面・面子」の次元で論じられている。「袂で顔を蒙^おう」という行爲は、まさにこの點を象徵しているであらう。もし「道義」次元での「爲非作歹」であるならば、顔をかくすことは、ほとんど具體的な意味をもたないからである。

これに對して「固窮」説話においては、「君子」の自尊心は、「固窮自存」、すなわち、その「窮」を「固より當然に有りうる情況」と認識し（「君子固亦有窮時」何晏注）、かつ、その自尊心は、窮狀のなかで「斯濫」（「濫溢爲非」同上）に流れない、という「道義」の次元で論じられているのである。「固窮」とは、「貧窮を道義的に生き抜く」ことに他ならない。

このように見た場合、この兩説話は、——具體的な人生觀や生活態度としては——むしろ、「自死か自存か」「體面か道義か」という二者擇一的な選擇を迫る、對比的な機能を具えていることが知られよう。淵明が、後者、すなわち「自存・固窮」を擇ぶ者であつたことは、言うまでもない。

ここにおいて、淵明の蒙袂者批判は、必然的なものとなる。蒙袂者に對する「嗟來」何足吝——「嗟來」は吝こたむるに足りない」という本質的な批判——陶詩の注釋者たちを戸惑わせてきた本質的な批判の言葉——は、かれの生涯において、このとき始めて、現實の詩句と化したものであらう。

しかし、「蒙袂者」の人物像は、「貧窮知識人の『自尊心の人格化』」という鮮明な表現機能をもつゆえに、それへの批判は、そのままでは、「斯濫——自尊心を失った無節操——の容認」という大きな誤解を生みやすい。加えて現狀は、「老至更長飢」（老いを迎えての更なる貧窮）という、身心の衰弱妥協を生みやすい狀況に迫られている。それだけに、「乞食」「求食」をも含む自己の日常の現實は、萬一にも、「斯濫」に連なるものと誤解されることが有つてはならない。特に、自分の道義的生きかた（「固窮の節」）を傳えるべき子孫たちには。

「斯濫豈攸志——斯濫は豈に志す攸とじうならんや」という自己の價值觀の宣揚は、ここにおいて、論理的にも心情的にも不可缺(29)だったと判斷されるのである。

こうした一連の要點を踏まえて全體を見れば、「徒沒と自

陶淵明の「有會而作」について（松浦）

死「の蒙袂者」と「固窮こきう自存じそん」の自己じことの異質性いしつせいの宣言こそ、「有會而作」の制作動機であつたことが、おのずから確認されるであらう。それは、「極貧」という共通の情況をもつがゆえに、いっそう必要な宣言だつたと言つてもよい。

思えば、貧窮時の侮辱（「嗟來」）による體面喪失に耐えられず敢えて自死する（「徒沒自遺」）ことと、逆に、體面にこだわらず（「何足吝」）、貧を貧と認めて（「餒也已矣夫」）、道義的に貧を生き抜く（「固窮」）こととは、客觀的には、むしろ對照的な價值觀であり人生觀である。兩者の混同や同一視は、「貧窮知識人における自尊心の強調」というモチーフ次元の共通性が、感覺的・印象的に機能しやすいからに他ならない。^{*}

* それはまた、このモチーフが、貧窮知識人にとって如何に構造的に切實な問題であつたかを、示していよう。

淵明が「會きこること有つて」この詩を作るまでには、詩的思想・詩的説理を好む詩人として、さまざまな熟慮や屈折の過程があつたことが想像される。しかし、「嗟來」と「固窮」の異同の「理すしめ」は、——兩者が氣分的に混同されやすい要素をもっているだけに——いっそう明確に説き述べられねばな

らなかつたわけであろう。かれは、他ならぬ序文の結びの二句でこう明言している。「今我不述、後生何聞哉——今、我れ述べずんば、後生（子孫）何をか聞かんや」。

〔注〕

- (1) 梁啓超「陶淵明年譜」は元嘉元年（四二四）五十三歳の作とするが、遼欽立「陶淵明事迹詩文繫年」、楊勇「陶淵明年譜纂訂」は、同三年（四二六）六十二歳とする。
- (2) 「怒、飢意也。調、朝也」（毛傳）、「怒、思也。未見君子之時、如朝飢之思食」（鄭箋）。
- (3) 「三句九遇食、十年著一冠」（擬古、其五）陶淵本、卷四。
- (4) ただし、現行本『說苑』では「二句而九食」に作る。
- (5) 遼欽立「陶淵明集」（中華書局、一九七九年）では、下句の「厭寒衣」との對で「無惡飯」に作るべきだとするが、文字變化の各段階に無理な假定が多すぎる。
- (6) 「輯履」は費解で、陶詩の先行諸注いずれもコメントしないが、「禮記」（鄭玄注）では、「輯、斂也。力憊不能履也」と注する。
- (7) 「質質然、目不明之貌」（鄭注）。
- (8) この點については、王叔岷『陶淵明詩箋證稿』（藝文印書館、一九七五年、臺北）に、すでに指摘がある。
- (9) 孫鈞錫『陶淵明集校注』（中州古籍出版社、一九八六年）。

- (10) この「餒也已矣夫」については、先行諸注に言及が乏しいが、「躬耕」の情況における「餒」への容認という點で、『論語』（衛靈公）の「君子謀道不謀食、耕也、餒在其中矣、學也、禄在其中矣」が意識されている。すなわち、①「躬耕の生活にも飢餓は有りうる」という情況が、「先師」（孔子）の「遺訓」（「癸卯歲、始春、懷古田舍」陶淵本、卷三）の一環として説かれていること、それを前提に、②「頗爲老農、而值年災」（「有會而作」序）の淵明が、「餒」については「已矣夫」と現状を追認しつつ、逆に、それによって生活の道義性（「謀道・憂道」）を明確に打出したものと判断されるのである。
- (11) 一海知義「陶詩固窮考」（『未名』第七號、中文研究會、一九八八年十二月）。
- (12) 「深念……」の「念」は、古直『陶靖節詩箋』（廣文書局、一九六四年初版、臺北）や、丁福保『陶淵明詩箋注』（藝文印書館、一九七四年、臺北）などでは「恨」に作る。
- (13) 参照：陶淵本「諸本序錄」。
- (14) 謝靈運「廬陵王墓下作」（『文選』卷二十三）の「平生疑若人、通蔽互相妨——平生より疑へり、若き人にして、通と蔽と互に相ひ妨ぐるを」の主語を、『五臣注』などに従って「廬陵王」（宋の武帝の子、劉義真）とした解釋。ただしこの批判は、「通」と「蔽」の「相妨」を惜しんでの瑕瑾の指摘であり、「有會而作」における「蒙袂者」批判の四句のような全面的な批判ではない。

- (15) 清の陳澧『陶淵明集札記』（龍門書店、一九七四年、香港）も、これと同じ立場である。
- (16) 注（9）所引の孫鈞錫『校注』は、「這是激憤的話」と説く點では同じであるが、「多師」の一人とは明言していない。
- (17) 『古典文學資料彙編、陶淵明卷、下編』（中華書局、一九六一年初版）
- (18) 注（8）所引の王叔岷『詩箋證稿』は、南宋の「曾集本」の「彼」下の注に「一作攸」とある旨を記すが、未見。「宣和原本」および「何校宣和本」、ともに未見。
- (19) 参照：松浦友久「韓愈の『伯夷頌』をめぐる二、三の問題——伯夷説話の形成と繼承」（『東洋文學研究』第十七號、早大東洋文學會、一九六九年三月）。
- (20) 伯夷叔齊と蒙昧者の類似については、『禮記』の「孔疏」にも言及がある。
- 「曾子嫌其狂狷、故爲此辭。狂者、進取一簣之善、仰法夷齊、耿介、狷者、直申己意、不從無禮之爲。而餓者有此二性、故止之」。
- (21) いわゆる「五經」が現在の五經を指すようになったのはほぼ南北朝（四～六世紀）とされるが（参照：『中國思想辭典』研文出版、「五經」、宇野精一執筆）、『禮記』が、漢代以後、儒家の重要典籍であったこと自體には特に問題がない。
- (22) 参照：松浦友久「李白における思考の形態——題材論的觀點を中心に」（『李白研究』三省堂、一九七六年）。

陶淵明の「有會而作」について（松浦）

- (23) 吉川幸次郎『論語』下（朝日新聞社、一九六三年）。
- (24) この點は、例えば「癸卯歲始春、懷古田舍、其二」の「先師有遺訓、憂道不憂貧。瞻望邇難逮、轉欲心長勤」に最も鮮明に表われている。
- (25) 「乞食」の制作年代については、一般に「有會而作」と前後する晩年の作とするのが通説である。が、かりに孫鈞錫（注（9）所引書）のように二十八、九歳の作品とした場合でも、「乞食」「求食」の行爲に對する淵明の基本的な判斷は窺うに足りよう。
- (26) 参照：魯迅「題未定草」（『且介亭雜文二集』）
- (27) 参照：石川忠久「陶淵明の隱逸について」（『日本中國學會報』第十七集、一九六五年）、松岡榮志「顏延之『陶徵士誄』について」（『竹田晃先生退官記念・東アジア文化論叢』、汲古書院、一九九一年）等。
- (28) 参照：『宋書』（隱逸傳、陶淵明）、『晉書』（隱逸傳、陶淵明）、蕭統「陶淵明傳」等。
- (29) 「斯濫豈攸志」が本來的に「攸」であって「彼」でなかったことは、この他にも、以下の諸點から見て、ほぼ疑問の餘地がない。①何焯が「變文作對」と言うごとく、これによって整合的で平明な對句になること。②文字の通行性から見て、「攸」が「彼」に誤寫・誤刻されることは多くても、その逆のケースは考えにくいこと。③「斯濫豈彼志」という反語表現は、本來的・全體的に見れば、「蒙昧者」を「斯濫」

中國詩文論叢 第十集

とする前提もしくは文脈の中で用いられるべきである。(例
えば「蒙袂者の極度の狂狷ぶりは、一種の『斯濫爲非』に他
ならない」など)。従って、前四句を「反語」と見なして「蒙
袂者」を理念化するという文脈の中では、彼が「斯濫」でな
いことは自明のほずであり、あえてそれを宣言することは、
見當外れの強調になってしまうこと。——等。

(30)

この點に關する私見については、下記の小論を参照された
い。「白居易における陶淵明——詩的說理性の繼承を中心
に」(上・下)、『中國詩文論叢』第五集・第六集、一九八六年
六月・一九八七年六月)。